

# Um corte sensível: a passagem entre os séculos I a.C. e II d.C. na historiografia

*A sensitive cut: the passage between centuries  
I BC and II AD in Historiography*

**Alex Degan\***

**Resumo:** Este artigo problematiza as propostas de periodização da história do judaísmo (séculos I a.C. e II d.C.), observando debates historiográficos do XIX ao XXI.

**Resumen:** Este artículo analiza las propuestas de periodización de la Historia del Judaísmo (siglos I a.C.-II d.C.), señalando los debates historiográficos de los siglos XIX al XXI.

**Palavras-chave:**

História;  
Historiografia;  
Judaísmo;  
Periodização.

**Palabras claves:**

Historia;  
Historiografía;  
Judaísmo;  
Periodización.

---

Recebido em: 10/04/2015  
Aprovado em: 13/05/2015

\* Mestre e Doutor em História pela Universidade de São Paulo. Professor de História Antiga da Universidade Federal do Triângulo Mineiro. Pesquisador do Vivarium e do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano.

## Introdução

Podemos imaginar que os tumultuados anos após 70, com a destruição romana de Jerusalém, lançaram os judeus do Mediterrâneo em profundas reflexões sobre sua identidade (DEGAN, 2009). Não apenas os zelosos e crentes teriam que repensar a existência das relações religiosas com YHWH sem o Templo, como também as comunidades diaspóricas teriam que refletir sobre sua caracterização sem a centralidade étnica que a Judeia e Jerusalém jogavam neste campo. A Diáspora permaneceria como tal sem a cidade-Santuário? De forma geral, como aponta André Paul (1983, p. 87-90), o termo *judeu* trazia considerações étnicas e geográficas, sendo uma tradução latina (*iudaeus*) do grego (*ioudaïos*), por sua vez uma transliteração das palavras hebraica (*yehudi*) e aramaica (*yehudai*). Inicialmente, a tradição mosaica designava como *yehudim* os habitantes do reino de Judá (2 Rs 16, 6), criado a partir de uma cisão entre as tribos hebraicas após a morte de Salomão. Com o passar do tempo o termo *judeu* foi empregado para designar tanto o habitante natural da Judeia como o praticante do judaísmo, entendido como “uma dimensão religiosa e moral (com uma doutrina e um ensinamento, com regras e costumes), mas também fronteiras culturais e limites sociais” (PAUL, 1983, p. 91). No período romano, o termo também identificava o natural ou descendente da Judeia ou do reino asmoneu. Entre os séculos I a.C. e I d.C., por exemplo, os romanos relacionavam o judeu com uma etnia,<sup>1</sup> como nos colocam Cícero, ao dizer que os judeus são “uma nação nascida para ser a escravidão” (*De Prov. Cons.* 5.10), e o gramático alexandrino Apíon (*Cap.* II, 8), que, no relato de Josefo, apresenta os judeus como “membros da raça egípcia expulsos do país por causa de impurezas no corpo”.

Dentro da literatura judaica esta vinculação étnica permanece, mas adquire contornos mais tênues. Josefo, por exemplo, se mostra consciente da possibilidade de proselitismo, como nos casos da família real de Adiabene e dos idumeus, cujos ancestrais foram circuncidados à força e que são apresentados em *Antiquitates Judaicae* como “meio judeus” (XIV, 403). Estes judeus conversos nos colocam que uma definição apenas centrada em uma origem étnica não consegue dar conta da variedade de definições do que se entendia por judeu no século I. Tal preocupação manifesta-se mais claramente após a destruição do Templo de Jerusalém, em 70, pois não só os judeus passaram a refletir sobre o futuro de suas tradições sem os ofícios do santuário, desaguando nos

---

<sup>1</sup> Trabalhamos etnia em concordância com o que nos coloca Anthony Smith (1986, p. 21-30). Trata-se de um conjunto de semelhanças culturais próprias de um grupo, expressas no que ele identifica como “componentes da etnia”: um nome coletivo; um mito de origem compartilhado; uma história comum; uma cultural especial partilhada; uma associação com um território específico; e um sentido forte de solidariedade. Para uma leitura destes “componentes de etnia” aplicada ao judaísmo intermediário, ver Lobianco (1999, p. 119-128).

canais férteis da literatura rabínica, como também o próprio Estado imperial romano se encarregou de alimentar o debate ao instituir uma taxa *per capita* que apenas os judeus – todos do Império – deveriam pagar. O *fiscus judaicus* proposto por Vespasiano funcionava como instrumento punitivo pela rebelião e como forma de arrecadar fundos para a reconstrução do Templo de Júpiter, em Roma, incendiado durante a guerra civil que terminou com a elevação dos Flávios à púrpura. Nota-se a ironia, pois esta taxa que anteriormente era endereçada pelos judeus ao santuário de Jerusalém converte-se em fonte de recursos para reformar um templo romano. A questão que se coloca é mais profunda ainda: como um juiz ou publicano romano poderia saber quais indivíduos eram judeus? Teriam que apelar para alguma autoridade religiosa local? Mesmo aristocratas de origem judaica, como o rei Agripa II, o prefeito do Egito Tibério Júlio Alexandre e o historiador Flávio Josefo teriam que pagar este infame tributo? E os conversos e simpatizantes “judaizantes”? Recairia sobre eles a mesma obrigação? Em síntese, após 70 tanto judeus quanto romanos lentamente tomaram consciência das sutilezas, variedades e ambiguidades presentes na definição da identidade judaica. Esta poderia ser religiosa, política e etnogeográfica, quase sempre relacionando todas estas dimensões.

### **Armadilhas teleológicas e lançadas pelas periodizações**

Em linhas gerais, a historiografia respondeu a esta variedade adotando perspectivas muitas vezes conflitantes. Refletir sobre esta passagem de séculos, I a.C. e I d.C. revela-se um exercício gigantesco para o historiador, pois muitas das dimensões do seu ofício são discutidas neste período. A começar pela própria definição de um *período histórico*, ação sempre necessária e perigosa, que nesta passagem ganha o peso sufocante de suas consequências futuras: as raízes frutíferas do judaísmo rabínico e do cristianismo. Aqui a armadilha da reflexão teleológica “retrospectiva” (GUARINELLO, 2004, p. 26), ou da “previsão ao contrário” (CATROGA, 2001, p. 21), é tentadora. Como não ler este momento, como não periodizá-lo sem se importar com seus reflexos futuros? Como não recolocar nesta necessidade de qualificar este momento uma ponderação sobre o tempo e o trabalho do historiador?

Entendemos a História feita pelos historiadores como o produto de uma reflexão específica sobre a interação de sociedades e natureza no tempo, com toda sua fecundidade transformadora. Como resume Antoine Prost (2008, p. 114), “o tempo cria e toda criação exige tempo”. Em outras palavras, é próprio do historiador observar uma dimensão diacrônica em seus objetos, ou seja, sua preocupação em analisar o conjunto dos fenômenos sociais, culturais etc. que ocorrem e se desenvolvem através do tempo.

Gostemos ou não, o historiador lida com o tempo em toda a sua complexidade, da simples cronologia (que nunca é tão simples), ao tempo de longa duração de Fernand Braudel.

Rigor com as singularidades diacrônicas da documentação e formular sua questão do presente em relação ao passado: tais são alguns dos itinerários do historiador debruçado no tempo. Mas como devemos especificamente entender este tempo? Ele não é o tempo dos físicos, nem o dos relojoeiros, nem dos matemáticos. Tampouco é o tempo psicológico ou da experiência religiosa, orientado para uma percepção individual e por isso mesmo difícil de medir e dotado de segmentos variáveis, influenciados pelos sentimentos. De forma ampla, o tempo estudado pelos historiadores é o das coletividades sociais, sejam elas civilizações, culturas ou Estados. Um tempo que serve de referência comum aos membros de um grupo e que, de alguma maneira, está preso, incorporado, às questões e aos documentos.

Cabe ressaltar também que esta formulação de tempo presente no trabalho dos historiadores necessita de uma estrutura organizadora que permita colocar em ordem fatos e acontecimentos, fornecendo-lhe uma moldura indispensável. Esta é uma questão importante e ampla, mas gostaríamos de destacar apenas que um dos princípios de organização do tempo mais fortes que experimentamos fez-se com o advento do cristianismo, ou seja, com a divisão do tempo antes e depois do nascimento de Cristo.

Nesta oficina de trabalho com o tempo, os historiadores são “alfabetizados” em algumas ações. Seu trabalho deve enfrentar e eliminar a perspectiva teleológica, assumindo que o tempo é motor de inovações, originalidades e de surpresas, entendido como “uma perspectiva em aberto, não um destino manifesto, um resultado previsível e previsto” (GUARINELLO, 2004, p. 26). Aqui, suas atividades mais essenciais são as tarefas da cronologia e da periodização (PROST, 2008, p. 107); a primeira responde à necessidade de classificar os acontecimentos na ordem do tempo partindo de algumas premissas, a segunda responde a um imperativo prático, visto que é impossível abranger a totalidade histórica sem dividi-la.

Concordamos com Pomian (1993, p. 167) quando este escreve que toda “periodização parece ter dois aspectos: factual e conceptual, a partir do momento em que acontecimentos, circunstâncias, objetos – numa palavra: fatos – são postos em correspondência com conceitos como idade, período, era ou época”. É impossível produzir conhecimento histórico sem lançar mão das periodizações, o que não implica em aceitá-las como produtos estanques, fechados ou naturais. É a ação dos historiadores que as fazem nascer. São eles que buscam identificar continuidades e rupturas no tempo de uma dada sociedade, construindo períodos historicamente definidos. Sintetizando, a periodização auxilia o historiador a identificar articulações e rupturas no tempo, alimentando sua

interpretação. Todavia, apesar de ser uma ferramenta básica e essencial, a periodização traz alguns prejuízos; mesmo reconhecendo a impossibilidade de evitá-la, sabemos de seu caráter artificial, restritivo e arbitrário.

É importante observar que esta atividade nos traz vantagens e desvantagens. Entre as vantagens, sabemos que em cada nova pesquisa não há a necessidade de se reconstruir a totalidade do tempo. Herdamos um tempo que já foi escarafunchado, estruturado e articulado por outros historiadores, recebendo um trabalho que nos ajuda a ter acesso às fontes, problemas e lugares de pesquisa, funcionando como uma espécie de *trabalho intelectual morto*, “acumulado e transmitido pelo dia de ontem, que acumulou e recebeu o trabalho de dias anteriores, de anos, décadas, gerações” (GUARINELLO, 2004, p. 27). Os incômodos da periodização também são bem conhecidos: o confinamento do período em si mesmo muitas vezes cria um ambiente tão fechado que se torna complicado sair de seus limites. Os períodos também acabam por fundar uma unidade fictícia entre uma realidade que é bastante heterogênea (PROST, 2008, p.109-110). A armadilha posta é que não podemos produzir conhecimento histórico sem periodizar, o que implica assumir seus riscos. Uma possibilidade de escapar desta arapuca é contrastar as periodizações tradicionais com novas leituras de documentos, observando momentos históricos como “um campo de restrições e possibilidades em aberto para projetos alternativos de futuro” (GUARINELLO, 2004, p. 26).

### **Uma cisão tensionada: séculos I e II d.C.**

Se toda pesquisa histórica implica periodizar e estabelecer recortes, entendemos também que é por aí que podemos iniciar a constituição de um objeto histórico. E gostaríamos de refletir sobre um corte polêmico, posto entre os anos 70 e 135 d.C. Em 70 o Templo judaico foi destruído pelos romanos e a sociedade sacerdotal colapsada. Em 135, temos o fim trágico da Revolta de Bar Kokhba, com a transformação de Jerusalém em uma colônia romana (*Aelia Capitolina*) e a edificação de um santuário dedicado a Júpiter Capitolino no lugar das fundações do Templo. O centro da vida judaica deixa a Cidade Sagrada e se desloca para a Galileia e para a Diáspora. Olhando em perspectiva histórica, estes dois acontecimentos concentram a atenção de duas tradições historiográficas: a judaica e a cristã.

Em termos gerais, a historiografia cristã tende a identificar estas duas datas com o acontecimento fundante de sua religião e cronologia: o nascimento de Cristo e as origens do cristianismo. Já entre os historiadores judeus, estas datas gozam de um estatuto de enorme ambiguidade: 70/135 concentraria um corte radical, separando um antes e um

depois. Os sacrifícios e os ofícios templários dariam lugar aos estudos e orações nas sinagogas, a lacuna deixada pelo Templo estaria completada pelo *Tanach* e os *Talmudim*, assim como as promessas relativas à terra de Israel saíam de cena, suplantadas por uma necessidade de acomodação nas diásporas e na salvação individual.

Por outro lado, este é um período chave para a moderna identidade judaica. Até hoje os rabinos se perguntam como lembrar o *9 de Av*, uma data que não deve ser ignorada (FELDMAN, 2009, p. 3). Talvez a evidência mais clara desta ambiguidade se coloque na visão absolutamente plástica que os fariseus receberam. Como observou Salo W. Baron (*apud* SCHMIDT, 1998, p. 29):<sup>2</sup>

[...] cada um puxa para si os fariseus. Não só a ortodoxia, desde tempos imemoriais, se identificou com o farisaísmo, mas ainda o judaísmo reformado vê nesse movimento uma corrente progressista e democrática no seio da religião judaica na época do segundo Templo [...]. Os publicistas e os historiadores nacionalistas judeus igualmente tentaram fazer deles os mais puros representantes do nacionalismo antigo.

70/135: um momento sensível nesta periodização. Todavia, como apontamos que todos os períodos são ações humanas e traduzem um esforço de interpretação e organização de uma época, temos que ser mais precisos. Foi na Europa do século XIX que os judeus começaram a pensar em termos acadêmicos a sua história, formulando uma periodização. Herdeiros do Iluminismo judaico do século anterior, as comunidades judaicas da Europa do XIX também foram tocadas por ideias refletidas pelas revoluções burguesas e pela vitória de uma ciência calcada em métodos e experimentações. Como um reflexo deste impacto de ideias no judaísmo, as grandes correntes religiosas judaicas contemporâneas encontram seu nascimento neste período: dos reformistas alemães, que eliminaram conteúdos nacionais do judaísmo, destacando seus valores éticos como essenciais, aos neo-ortodoxos, que reagiram ao processo de secularização, conferindo centralidade à Lei Escrita e Oral, o século XIX recolocou a necessidade de pensar a História dos judeus dentro do judaísmo. E a História, que conquistava sua formulação científica, preocupada em estabelecer métodos críticos e se voltar aos documentos, deu contribuição decisiva. Questões fundamentais, como saber quando o judaísmo começou e a necessidade de estabelecer uma periodização desta história, deixaram de ficar circunscritas aos sábios das sinagogas, despertando a atenção de pensadores de múltiplas formações, judeus e cristãos, dando início ao que ficou conhecido na Alemanha como uma *Wissenschaft des Judentums*, uma *Ciência do Judaísmo* (BOYER; HAYOUN, 2008, p. 77-98).

<sup>2</sup> A obra em questão, citada por Schmidt, é BARON, Salo W. *Histoire d'Israël: Vie sociale et religieuse*, I-II. Paris : PUF, p. 1060, 1957.

Entre os cristãos, a preocupação com o *momento histórico* do nascimento do cristianismo era evidente. Com a obra *História dos Judeus, desde Jesus Cristo até o presente: para servir de continuação à História de Josefo*, do teólogo huguenote exilado na Holanda Jacques Basnage de Beauval<sup>3</sup> (SCHMIDT, 1998, p. 36-38; BOYER; HAYOUN, 2008, p. 77), a discussão se inicia. Nela não se olhava para as histórias das comunidades diaspóricas de forma isolada e particular, mas para os judeus como um corpo único. Basnage entendia que esta unidade se colocava no deicídio e na conseqüente punição divina. Tal leitura, marcada pelo peso de um cristianismo militante, definiu de forma clara o momento de rotura desta história: o século I. Este foi o momento de curvatura da história judaica, um traço cortante entre os mundos do Antigo e do Novo Testamentos.

Os historiadores cristãos do XIX não vão reproduzir a obra de Basnage, que não pesquisava em arquivo e nem dominava a filologia, mas vão herdar seu momento de rotura. Os grandes historiadores Heinrich Ewald<sup>4</sup> (SCHMIDT, 1998, p. 40-44) e Julius Wellhausen<sup>5</sup> (SCHMIDT, 1998, p. 480) vão consolidar a leitura de 70/135 como um momento de ruptura radical, como o final de um judaísmo antigo para o início de outro, identificado com o movimento rabínico. É de Ewald o reconhecimento de um período desta história identificado como *judaísmo tardio*, restrito basicamente aos períodos helenístico e romano. Na síntese de Francis Schmidt (1998, p. 43):

Ninguém apresentou mais que Ewald o corte 70/135 como um corte definitivo, um fim absoluto. O que é posto a montante desse corte não passa da noção de "judaísmo tardio" – *Spätjudentum*. Um judaísmo que é apenas exterioridade esvaziada de seu conteúdo espiritual. O ritualismo dos sacerdotes e o formalismo dos escribas nada mais conservam do espírito que animava os antigos profetas de Israel, que passou por completo para o cristianismo.

Esta formulação foi aprofundada por Julius Wellhausen. Em linhas gerais, Ewald e Wellhausen dividiam a história judaica no seguinte movimento:

1. Um Israel antigo, que segue até o exílio, muito variado em suas tradições;
2. A experiência do exílio babilônio configura um novo período, extremamente criativo, que soube mesclar as tradições do período anterior para formular o judaísmo inventivo dos profetas;
3. Com a estabilização do Segundo Templo, o crescimento do ritualismo dos sacerdotes e de uma cultura escrita formal mantida pelos escribas, este judaísmo criativo dá lugar ao seu duplo envelhecido e senil, que perde seu brilho espiritual e se caracteriza

---

<sup>3</sup> BASNAGE, J. *L'Histoire et la religion des Juifs, depuis Jésus-Christ jusqu'à présent* : Pour servir de Supplément et de Continuation à l'Histoire de Joseph. Rotterdam : La Haye, 1706-1707.

<sup>4</sup> EWALD, H. *Geschichte des Volkes Israel, I-VII*. Göttingen, 1843-1859.

<sup>5</sup> WELLHAUSEN, J. *Geschichte Israels*. Berlin: Erster Band, 1878.

pelo declínio e pela normalização extrema. Novamente, a síntese de Francis Schmidt (1998, p. 52) merece ser citada:

Com Wellhausen, impôs-se o conceito de *Spätjudentum* [...]. Para Wellhausen, com efeito, a história do antigo Israel antes do exílio opõe-se à história do judaísmo depois do exílio, como uma árvore verde à madeira morta, como uma nação a uma seita religiosa. Ao Israel do tempo dos profetas, a “essa tempestade da história do mundo que varre todas as construções humanas”, sucede um judaísmo que, em sua incapacidade de reconhecer a revelação profética, pode estabelecer apenas o culto centralizado: à liberdade e ao movimento, os judeus substituíram a fixidez e a inflexibilidade. Assim, o judaísmo “tardio”, o *Spätjudentum*, é somente um período de declínio; no máximo, de transição: com Jesus será doravante o cristianismo que vai reatar com o profetismo anterior ao exílio.

Este *judaísmo tardio* seria uma espécie de *Baixo Império romano* em sua formulação pejorativa, como um período claramente marcado pelo declínio. Dentro desta periodização e da interpretação desenvolvida por estes autores, o corte de 70/135 marcaria, após um longo tempo de decadência, o fim de uma história criativa e brilhante que nunca recuperou a grandeza antiga. Tal perspectiva, marcante na escola alemã do XIX, também pode ser encontrada na historiografia francesa do início do século XX, como podemos observar no reconhecimento que Charles Guignebert dá ao conceito *Spätjudentum* (1959, p. 12) e ao período marcado por um “estrito legalismo” (1988, p. 37). Para Guignebert:

El período comprendido entre el retorno del exilio y el nacimiento de Jesús vio, entonces, primero, la reconstitución de un clero numeroso, de una casta sacerdotal que gravitaba en torno del Templo único y aseguraba la regularidad de su servicio, pero que no estudiaba especialmente ni enseñaba la Ley, y que, por una tendencia natural, propendía a no atribuir importancia más que a los ritos y a las fórmulas.

Assim, observamos que esta linha adota uma interpretação depreciativa, descrevendo o período como uma fase *tardia*, formalista e degenerativa de uma história judaica que fora pulsante em seus momentos anteriores, como na época dos profetas clássicos. Só com a “novidade cristã” é que traços originais estariam em jogo.

Curiosamente, os historiadores judeus do século XIX não renegaram os termos desta interpretação, mas inverteram a questão: o que para Ewald e Wellhausen era um melancólico e letárgico fim, para Isaac Marcus Jost<sup>6</sup> e Heinrich Grätz tratava-se um começo glorioso, um primeiro “degrau” na construção do judaísmo rabínico, ricamente vivo entre o *Tanach* e a *Mixná*. Marcus Jost (BOYER; HAYOUN, 2008, p. 79-80), com uma monumental obra sobre a história universal dos judeus, publicada em Berlim entre os anos 1820 e 1828, enxerga mais uma fase de transição do que um corte radical, mas entende

<sup>6</sup> JOST, I. M. *Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Maccbäer bis auf unsere Tage, I-X*. Berlin, 1820-1828.

que após 70/135 o judaísmo do Templo definitivamente cede espaço para a emergência do rabinismo, que vai perpetuar uma existência espiritual interior da religião. Devemos a Jost, por exemplo, “a ideia segundo a qual a hegemonia farisaica caracteriza o fim do período do Segundo Templo e assegura a continuidade do judaísmo” (SCHMIDT, 1998, p. 40). Heinrich Grätz, reconhecido como “pai da historiografia judaica moderna” (BOYER; HAYOUN, 2008, p. 99-106), inicia, em 1853, a publicação de uma grande obra sobre a história dos judeus, acentuando ainda mais esta cisão: com o fim do judaísmo orientado para os ofícios do Templo (qualificado como *judaísmo antigo*), o que parece uma morte é, na verdade, um vigoroso renascimento. Aos olhos do autor:

Deseja-se uma imagem mais clara e eloquente dessa época? Pode-se representá-la sob a dupla forma a seguir. De um lado a imagem de um judeu cativo, com um bastão de viajante na mão, um saco de peregrino às costas, o rosto sombrio, voltado para o céu; os muros de uma prisão o rodeiam, com os instrumentos de tortura e o ferro em brasa da ignomínia. De outro lado, o mesmo personagem tem a frente séria do pensador, os traços radiosos do sábio; encontra-se em um gabinete de trabalho, rodeado por uma imensa biblioteca guarneçada de livros em todas as línguas dos homens, tratando de todos os conhecimentos divinos e humanos: a figura do homem cativo com a altivez do pensador. Qual a história exterior dessa época? Uma história de sofrimentos, como nenhum povo suportou em tal grau, em tal escala. E a história interior? Uma vasta história do espírito que, partindo do conhecimento de Deus, aborda todos os caminhos da ciência [...]. Procurar e errar, pensar e padecer, aprender e sofrer enchem toda a extensão dessa época (*apud* SCHMIDT, 1998, p. 45).<sup>7</sup>

Grätz sustenta que são os sábios e doutores das Escrituras que sucedem os profetas, garantindo não só a integridade e a continuidade do judaísmo, como também o dotando de uma robustez. Sua divisão da História Judaica, como anotou Salo Wittmayer Baron (1974, p. 25), foi periodizada em três grandes tempos (1. Do Antigo Israel até o período helenístico; 2. Do judaísmo farisaico-rabínico até o século XVII; 3. O judaísmo Moderno) marcados por momentos de crescimento, apogeu e declínio engendrados em ciclos sucessivos. Se o judaísmo tardio demarcou o irremediável fim de certas características, como seu aspecto territorial e sua vinculação ao Santuário, ele também serviu de baliza para evidenciar o crescimento da ação dos *soferim*, os sábios das Escrituras que agora vão direcionar os judeus para a beleza da Lei (escrita e oral).

Como coloca Francis Schmidt (1998, p. 57), para a nascente historiografia judaica, um dos problemas essenciais é o de saber como ligar os sábios da época pré-talmúdica aos grandes antepassados da época bíblica. Para a historiografia cristã, a questão central é saber como se efetuou o caminho do judaísmo ao cristianismo. Em termos gerais, as duas historiografias tendem a interpretar o judaísmo tardio como um fim, melhor dizendo, como

<sup>7</sup> GRÄTZ, H. *Geschichte der Juden*. Leipzig, p. 1-2, 1866.

um *período desperiodizador* que existe em função da qualificação de seus antecessores e sucessores para, em um mesmo movimento, se auto-definirem. Ainda hoje, obras de síntese que se ocupam em traçar os pontos fundamentais da antiga religião judaica, como os livros de John Brighth (2004), Georg Fohrer (2006) e Yehezkel Kaufmann (1989), simplesmente ignoram este período, compreendendo um tempo de formação da religião judaica (iniciado ainda com as tribos hebraicas) que segue até o fim das contribuições pós-exílicas, com Esdras. Aí se encerra o judaísmo “Do Antigo Testamento” e começa... O que?

Em síntese, na segunda metade do século XIX desenvolveu-se o conceito de judaísmo tardio, que enfatizou a noção de *tardio* como um universo religioso direcionado ao esgotamento. Passada esta fase tardia e soturna um amanhecer irradiaria luz nas formulações do cristianismo e do judaísmo rabínico. A própria crítica a este conceito, presente na ideia de judaísmo antigo, reproduz o mesmo vício ao caracterizar o período que se não era mais decadente, legitimava-se historicamente por nutrir as raízes do judaísmo das sinagogas e dos rabinos. Ambas as leituras apresentam um limite claro ao observar o passado preso em um esquema teleológico, reprimindo o momento histórico dentro de seus reflexos futuros, e ignoram as imensas possibilidades de futuros alternativos em jogo naquele momento. Em reação a estas leituras, a historiografia contemporânea caminha restaurando a vitalidade criativa presente no período, entendendo o passado como um momento em aberto para a construção de futuros possíveis e observando a gigantesca variedade de fontes como reflexos desta vivacidade.

### **As pesquisas sobre o *Jesus histórico* e os *Manuscritos do Mar Morto***

Mais precisamente no começo dos anos 90, houve uma mudança profunda no entendimento do período, fruto do crescimento dos estudos arqueológicos sobre a região e, com destaque, da “terceira onda” de estudos sobre o Jesus histórico (NOGUEIRA, 2010, p. 22) e da publicação integral dos Manuscritos do Mar Morto, em 1993. Autores como Richard A. Horsley (2000), John P. Meier (1998; 2003), John Dominic Crossan (2007) e Edward P. Sanders (1992; 2000; 2004) avançaram nas reflexões que podem ser resumidas em três contribuições:

1. Uma efetiva integração dos estudos sobre a região/período entre os estudos sobre o Império Romano (entendido não como uma sociedade unitária, mas como uma combinação de muitas coletividades). O isolamento dos “estudos bíblicos” frente às outras pesquisas sobre o Mediterrâneo Antigo sofreu um forte impacto e contestação.

2. O reconhecimento da existência de muitas tradições, grupos ou interpretações judaicas no período, muitas vezes em comunhão, outras em franca disputa e concorrência.

A visão do Templo como um local unificador da identidade judaica não foi abandonada, mas relativizada, visto que outras sociedades “plurais” da Antiguidade tinham também suas instituições unificadoras (HORSLEY, 2000, p. 17). A centralidade do Santuário passou a ser vista como passível de contestação, de interpretação e de negociação.

3. O entendimento de que todas as ações de Jesus só podem ser efetivamente compreendidas historicamente quando forem observadas suas plenas relações com o judaísmo da época (NOGUEIRA, 2010, p. 23). Esta perspectiva aboliu efetivamente a leitura do ministério de Jesus como um evento especial ou único (tendo como fim o advento do cristianismo vigoroso), integrando-o nas sociedades de seu tempo a fim de analisar suas relações com as instituições presentes e compará-lo com outros profetas e pregadores do período.

O quadro pintado tanto pela noção de judaísmo tardio, quanto pela reação judaica do judaísmo antigo, foi superado com o reconhecimento do período com suas próprias características criativas e variadas. Se o movimento geral apontava para uma crise espiritual profunda entre os séculos I a.C. e I d.C., isto não significava que o momento fosse de esgotamento ou colapso. A enorme variedade de grupos judaicos palestinos e diaspóricos confirmam a originalidade criativa do momento. Assim, com a consideração do período como plural e complexo, com muitos grupos de inspiração judaica integrados no Mediterrâneo romano, tratou-se de construir um universo comum em que todos estes grupos de judeus minimamente se relacionavam. Em uma analogia, era como se a complicada questão contemporânea sobre a definição e identidade judaica fosse colocada para o tempo de Jesus: como saber quem era judeu naquele tempo? Em outras palavras, o que os qumranitas, os essênios, os saduceus e o movimento de Jesus compartilham a ponto que possamos identificá-los como grupos judaicos?

Uma resposta importante para a questão foi desenvolvida por E. P. Sanders em seu conceito de *common Judaism*, no qual ele pretende identificar algumas “crenças e práticas fundamentais que eram comuns na Palestina do século I” (2000, p. 55),<sup>8</sup> seguidas tanto pelos altos sacerdotes quanto pelo povo mais humilde (1992, p. 47). Sanders trabalha seu conceito de *common Judaism* relacionando um núcleo da ortodoxia (a correta opinião) com um conjunto de práticas corretas (ortopraxis). Para Sanders, são três as características que dão corpo à ortodoxia judaica:

---

<sup>8</sup> John P. Meier compartilha deste conceito, mas o chama de *judaísmo majoritário* (2003, p. 31-32), entendido como uma tentativa de evidenciar as crenças básicas seguidas pela maioria dos judeus do período. Em linhas gerais, o tratamento dado por Meier é tributário do conceito de Sanders, com ênfase no lugar central que Meier confere ao Templo e Jerusalém neste judaísmo majoritário, visto que mesmo as inúmeras disputas internas entre os grupos judaicos quase nunca romperam formalmente com este centro (com a exceção dos qumranitas).

1. A crença na existência de um único Deus – Monoteísmo (1992, p. 242): mesmo a crença comum que muitos judeus tinham em outros seres sobrenaturais, como anjos e demônios, não constituía uma negação do monoteísmo (2000, p. 56), visto que todos os poderes cediam frente ao Deus judaico, o único digno de adoração.

2. A eleição divina e a Lei – A Sagrada Aliança: os judeus do tempo de Jesus acreditavam que possuíam uma relação muito especial com YHWH, eleitos por ele como povo portador de uma aliança. As interpretações acerca deste acordo e como vivenciá-lo variam enormemente.

3. O esquema bíblico do arrependimento, castigo e perdão: os judeus possuíam livre-arbítrio para escolher seus caminhos. Mesmo cientes da ação ordenadora de YHWH, poderiam cometer deslizes e transgredir a Lei divina. Aos arrependidos sinceros, YHWH sempre perdoava os pecados, chamando para a concórdia como um bondoso pai. Aos que persistiam nos erros e pecados, restavam os castigos e correções de toda natureza, como as doenças, as intempéries e, em um nível ainda maior, as catástrofes nacionais. YHWH sempre perdoava seu povo, restaurando seu lugar especial nesta relação.

Além deste núcleo ortodoxo, E. P. Sanders identifica práticas tidas como corretas que formariam uma ortopraxis presente na vida do judeu piedoso. Tal ortopraxis demarcaria também as fronteiras culturais que distinguiriam os judeus dos gentios, constituindo a base do “particularismo judaico”. Os cinco pontos desta prática correta são:

1. A obrigação de adorar e servir unicamente a YHWH: os judeus são proibidos de servirem outros deuses, como está expresso em partes da *Torah* (Ex 20, 4; Dt 5, 8). O Templo merecia destaque, já que são em seus cultos e sacrifícios que o serviço divino se colocava de forma concreta. Aos judeus da Diáspora, como aos palestinos de áreas rurais e distantes de Jerusalém, o contato com o Santuário poderia se dar em torno das peregrinações em razão das festas nacionais ou através dos pagamentos de tributos dedicados aos sacrifícios templários. Orações em “casas de preces” ou sinagogas também eram formas de adoração ao Deus judaico, principalmente durante a observação do *Shabat*.

2. A prática da circuncisão: os judeus circuncidavam seus filhos homens logo após o nascimento. Tal ação, atribuída ao patriarca Abraão (Gn 17, 9-14) como um mandamento divino que marcava na carne o sinal da aliança com YHWH, era motivo de estranhamento por parte dos gentios.

3. A observação do *Shabat*: os judeus guardavam o sábado, o sétimo dia da semana dedicado ao estudo e adoração a Deus. O *Shabat* vai do anoitecer da sexta-feira ao sábado à noite, respeitando o descanso de YHWH após o trabalho da criação. Está expresso no quarto mandamento (Ex 20, 8-11).

4. Os cuidados dietéticos: a dieta judaica era regulada por certas proibições de alimentos considerados impuros, como a carne suína, o coelho, as aves de rapina, os frutos do mar e o camelo (Lv 11). Os animais permitidos devem ser abatidos de forma especial (*shechitá*), utilizando sal para retirar o sangue e respeitando certas combinações, como a proibição de cozinhar e comer carne e leite juntos, ou a ingestão de certas gorduras e do nervo ciático (Gn 32, 33).

5. A preocupação com a purificação corporal antes dos rituais: antes de entrar no Templo, da participação nas festividades religiosas e de certas práticas religiosas, os judeus deveriam purificar-se de impurezas (Lv 11, 32-40; Lv 15) como o sangue menstrual, o contato com cadáveres, os excrementos, o sêmen e outros líquidos oriundos das genitálias (como os fluídos provocados por doenças, pelo parto e pelo aborto).

É certo que muitas destas práticas eram comuns aos povos do Mediterrâneo antigo, como os exercícios de purificação religiosa e a adoração aos deuses através de sacrifícios sangrentos. Eram ações compartilhadas por muitos povos as aspersões e limpezas de partes dos corpos dos crentes, como também as libações e queimas de gêneros agrícolas e partes de animais sacrificados. Mesmo as regras dietéticas eram observadas por outras etnias. Os judeus não eram os únicos povos da bacia mediterrânica a possuir costumes próprios; porém, suas práticas chamavam a atenção dos gentios ao introduzir a dimensão sagrada neste campo em um nível radical, o que poderia impedir os judeus de compartilhar refeições e de observar certos cultos públicos. Sanders argumenta que "o mais surpreendente da Lei judaica é que ela coloca a totalidade da vida, incluindo as práticas civis e domésticas, sob a autoridade de Deus" (2000, p. 59). Ou seja, para Sanders as obrigações mosaicas impediam os judeus de caminharem para uma assimilação completa de costumes estrangeiros, como o consumo da carne de porco ou o culto cívico imperial, indo além de uma dimensão religiosa expressa em festividades e sacrifícios. Em suas palavras, "o judaísmo elevava todas as dimensões da vida ao mesmo nível que o culto a Deus [...]. Atribuía a Deus a opinião de que a honra e a esmola eram tão importantes como as purificações" (SANDERS, 2000, p. 60).

Outra linha de interpretação próxima a esta pode ser encontrada nos trabalhos de Paolo Sacchi (2004), Gabriele Boccaccini (1991; 2010) e Jacob Neusner. Sacchi e Boccaccini desenvolveram o conceito de *Middle Judaism*, que pode ser traduzido como judaísmo intermediário ou médio. Aqui eles identificam um campo comum entre as várias tendências judaicas, correntes para Sacchi (2004, p. 331), judaísmos para Boccaccini (1991, p. 7-14) e Neusner (2002, p. 2-8), conectadas entre si e com uma herança antiga expressa neste campo *intermediário*, que não era efetivamente praticado por nenhum grupo, mas funcionava como um universo comum que oferecia referências trabalhadas pelos diversos

judaísmos. A ideia de um judaísmo médio ou intermediário desenvolvida pelos autores pressupõe a existência de um judaísmo posterior, mas sem recorrer ao abrupto corte, ao sentido de finitude e ao advento do cristianismo como fator de novidade fora do judaísmo. Como características básicas, os autores pontuam reflexões sobre o monoteísmo, a fidelidade aos costumes postos pela Lei e a enorme vitalidade do universo religioso do período. De fato, de legalista, formal e esgotado, o *Middle Judaism* nada possui.

Exatamente pela complexidade das variadas correntes ou judaísmos que constituem o *Middle Judaism*, os autores reconhecem a incapacidade de lançar mão de uma definição ou de um quadro de caracterizações tão precisos como o que foi elaborado por Sanders. O que identificaria o judeu não seria apenas a crença em um único Deus, mas a aceitação de uma série de comportamentos e normas cotidianas, como as regras dietéticas. O interessante é ressaltar que mesmo neste campo comum mínimo as divergências existiam. Para entendermos, Sacchi (2004, p. 332) observa que a grande fragmentação ideológica e teológica presente nos dois séculos anteriores a Cristo encontra suas raízes na falta de uma relação precisa e reconhecida entre pensamento e autoridade no campo da religião. De fato, o judaísmo intermediário foi marcado pela existência de duas grandes instituições: o Templo e a *Torah*. A grande questão é que por trás destas instituições essenciais existiam corporações e grupos de homens, sacerdotes e escribas, que muitas vezes disputavam entre si, sem que um coletivo ou uma instituição conseguisse conquistar um papel central, normativo e hierárquico o suficiente para imprimir um único caminho aos judeus. Soma-se a este quadro o crescente declínio do cargo de sumo-sacerdote, o esvaziamento das funções do Sanhedrin e o crescimento do prestígio religioso que grupos de escribas e estudiosos das escrituras gozavam. Faltava um órgão, colegiado ou instituição com autoridade reconhecida por todos que fornecesse uma interpretação *verdadeira* da Lei. É neste campo que Jacob Neusner (2004, p. 67) observa o nascimento de *judaísmos*, muitas vezes concorrentes entre si em suas interpretações dos textos sagrados. Tantas linhas interpretativas, com perspectivas distintas como a dos saduceus ou dos movimentos messiânicos, favoreceu o confronto de ideias, produzindo uma furiosa e enorme atividade literária sem paralelos no que diz respeito aos documentos do período que temos disponíveis.

Jacob Neusner, talvez o estudioso mais entusiasta da ideia dos *judaísmos*, identificou três núcleos gerais fomentadores dos sistemas religiosos judaicos. Em seu entendimento:

Uma vez que o Pentateuco tomou forma, ao lado dos outros componentes da antiga herança israelita, a profecia e a poesia, iniciou-se a tarefa de interpretação. Daí se originaram vários sistemas religiosos judaicos de ordem social (ou judaísmos), cada um com seu estilo de vida, visão de mundo e definição de "Israel"; cada um dando uma resposta válida e auto-evidente a uma pergunta urgente. Dentre eles distinguem-se três tipos ideais.

Os judaísmos que emergiram da Escritura concentraram seu foco em torno de três pontos principais: o primeiro ressaltou a doutrina, a lei e o estilo de vida e surgiu do ponto de vista sacerdotal e seu interesse na santificação; o segundo interessou-se especialmente pela condução sensata das questões do dia-a-dia e surgiu dos escritos dos sábios, com ênfase no aqui-e-agora da vida cotidiana; e o terceiro, que destacou o significado e o motivo da História, surgiu da visão profética, com foco na salvação. Os principais elementos da antiga vida israelita materializaram-se nos três diferentes tipos identificados de homens santos – os sacerdotes, os escribas e os messias – e suas esferas de atividades definidas – Templo, *ieshivot* (academias talmúdicas), governo e (comumente, já que “messias” originalmente significava “líder ungido na batalha”) guerras. A antiga herança de Israel produziu o sistema religioso com seus sacerdotes e a Torá com seus escribas e professores, bem como a esperança apocalíptica e profética de significado da História e uma visão de fim de mundo encarnada nos messias (NEUSNER, 2004, p. 66-67).

Os avanços destas novas perspectivas adotadas pela historiografia são evidentes. Abandonou-se a ideia de uma tradição religiosa judaica monolítica e cristalizada, observando-se a extrema complexidade de *judaísmos*, correntes ideológicas ou grupos que a documentação nos apresenta. A formulação da concepção de um único judaísmo, ou de um único ambiente judaico, como tardio, soturno e decadente definitivamente foi superada pela compreensão do quadro complexo e vivo do período. Gabriele Boccaccini reconhece, por exemplo, a existência de um *Middle Judaism* (1991, p. 7-9), minimamente compartilhado por uma série de outros movimentos judaicos com características particulares (2010, p. 14). Este *Middle Judaism* ajudou a historiografia contemporânea a identificar e comparar todos estes judaísmos paralelos, assim como suas relações sincrônicas. Jesus de Nazaré e os variados grupos judaicos só seriam plenamente compreendidos e interpretados dentro do quadro de relações estabelecidas com outros indivíduos e grupos da época. Assim, os status religiosos de Jesus, dos seus seguidores e dos numerosos grupos judaicos existentes no período estariam reconstituídos. As pesquisas sobre os grupos religiosos judaicos descritos por Josefo se transformaram neste processo. Os fariseus deixaram de ser reconhecidos como os *heróis* da continuidade pós-70, avançando em uma compreensão mais atenta às suas fissuras e divisões internas. Os essênios também se tornaram mais complexos, assim como suas relações com as comunidades do Qumran foram interpretadas além de uma ligação natural e simples.

Curiosamente, a pluralidade e a originalidade do período que ganharam legitimidade com estas reflexões sobre um “judaísmo mínimo”, formularam limites e problemas a esta interpretação. Como anotou Paulo Augusto de Souza Nogueira (2010, p. 24), “à custa da harmonização de quantas e variadas fontes sobre o judaísmo na antiguidade foi criado o construto do judaísmo padrão?”. Sobretudo a leitura proposta por Sanders está sendo criticada por apresentar uma estrutura ideal da organização religiosa judaica, generalizando demais e, no mesmo movimento, excluindo sutilezas de grupos judaicos. Os judeus de

Leontópolis com seu Templo alternativo, fundado por Onías IV (*BJ*, VII, 422-432), ou os gentios *judaizantes* estariam presentes neste *common Judaism*? As fantásticas experiências estabelecidas na Diáspora, como seus variados graus de comunicação com os gentios, incluindo aí processos de proselitismos, não estariam sendo eclipsadas pela centralidade palestina presente na interpretação proposta por Sanders e Meier? Shaye J. D. Cohen (1999, p. 140-173), por exemplo, demonstrou como eram inúmeras as possibilidades de pertencimento, integração e até mesmo conversão que os gentios experimentavam em suas relações *fronteiríssimas* provadas pelas comunidades diaspóricas.

O judaísmo é uma realidade histórica com elementos e percepções que variam e se transformam. O fato de termos grande dificuldade em oferecer uma definição minimamente satisfatória sobre ele não deve nos impedir de reconhecer alguns elementos básicos. O judaísmo está relacionado com a vida e valores do povo judeu, presos em sua dimensão diacrônica. A nosso ver, ter como instrumento analítico um conceito geral sobre a religião judaica não é sinônimo de considerá-lo normativo e simplista. Pelo contrário: esta ferramenta teórica pode nos auxiliar, pelo contraste, a identificar vertentes originais e dissonantes. Talvez a formulação construída por Edward P. Sanders exagere na sua centralização hierosolimitana e em sua ortodoxia, mas é preciso reconhecer que ela trouxe o mérito de, ao estabelecer um comportamento padrão, assumir que existiam inúmeras variações em torno destas características básicas. O caminho seguido por Paolo Sacchi, ainda mais genérico e amplo, traz as vantagens que toda atividade de periodização e conceituação histórica nos permite: podemos relacionar documentos em contextos maiores, confrontando-os, comparando-os e aprendendo com isto. As desvantagens tampouco devem ser esquecidas: corremos o risco de sufocar as especificidades, produzindo um turbilhão de exceções ao regramento. Mesmo assim, concordamos com a solução proposta por ele, Boccaccini e Neusner: em torno de uma herança rica – coleções de textos e de comportamentos rituais – desenvolveram-se muitas correntes interpretativas, ou até *judaísmos*, que se relacionavam entre si e com o mundo mediterrânico, trocando, construindo, concorrendo e disputando.

### ***Jewishness***

Acreditamos que o complicador em todas estas discussões em torno dos grupos, correntes ou judaísmos do período final do Segundo Templo reside na dificuldade que enfrentamos ao definir o judaísmo ou a cultura judaica, dificuldade inerente a qualquer tentativa de definição cultural similar. Desde 1950, com a constituição do moderno Estado de Israel e sua "Lei do Retorno", que dá aos judeus diaspóricos o direito de retornar a *Eretz*

*Yisrael* e receber sua cidadania contemporânea, o problema da autoridade para definir quem é judeu ou de como constituir uma identidade judaica ampla se consolidou como um tema sensível aos sociólogos, religiosos e políticos israelenses, como atestam os trabalhos de Nachman Ben-Yehuda (1995) e Yael Zerubavel (1995). Se hoje esta questão não é fácil e nem evidente, tampouco podemos supor que esta fosse na Antiguidade.

Martin Goodman (2010, p. 56-60) acredita ao menos em quatro caminhos capazes de atestar a *jewishness* de um indivíduo ou grupo no período por nós estudado. Primeiramente a auto declaração, que poderia satisfazer individualmente, mas não bastaria em contextos mais complexos, como em Jerusalém. Lá, especificamente no complexo do Santuário, as autoridades sacerdotais e levíticas possuíam um papel central: era preciso ordenar e organizar a massa de peregrinos que visitavam o Templo, controlando o trânsito em seus átrios variados, as suas dimensões de pureza e as consagrações de sacrifícios ofertados. Gentios poderiam visitar o Templo e oferecer sacrifícios, mas dentro de espaços e situações controladas. No entanto, como observa Goodman, este restrito controle não se estenderia muito além dos muros do Santuário:

Não importa o quão autocráticos fossem dentro do santuário: aqueles que controlavam o Templo nunca tiveram a capacidade de, fora de sua área, impor amplamente a sua ideia de quem era um judeu. Aqueles que aderiam à fé e que nunca traziam uma oferta ao Templo nunca sujeitariam seu *status* a escrutínio. Esta categoria incluiria a maioria dos aderentes, tais como os que viviam na diáspora que, apesar da exigência bíblica de peregrinações três vezes ao ano, nunca iam a Jerusalém. Existem boas evidências de que os sacerdotes em Jerusalém não podiam – e provavelmente não costumavam tentar – impor sua vontade na diáspora (GOODMAN, 2010, p. 57).

Na Diáspora, esta operação deveria ser feita pelas próprias comunidades, que se certificavam se regras relativas ao casamento e aos cultos eram possíveis entre seus membros, ou por autoridades intelectuais, como nos apresentam as reconstruções rabínicas posteriores presentes na *Mixná* e *Tosefta*, escritos muito preocupados com os relacionamentos entre judeus, suas comunidades e os gentios. Sem dúvida, em localidades pequenas, com comunidades organizadas em torno de uma única sinagoga, esta ação era mais simples. Mas como proceder em cidades com diásporas grandes, como Roma, Antioquia e Alexandria, e que contavam com dezenas de sinagogas, algumas até concorrentes entre si?

O papel de autoridades gentias também poderia atuar, como procedeu Júlio César ao conceder privilégios aos judeus das cidades da Ásia Menor (GOODMAN, 2010, p. 60), mas seria improvável uma ação gentia isolada de algum componente judaico. Provavelmente, quando um juiz romano convocava um judeu aos tribunais, sua liberação

durante o *Shabat* estava legitimada por alguma lista ou consulta feita pela comunidade local ou por alguma liderança ou conselho de representantes judeus. Estas indefinições aumentam quando nos deslocamos para as *margens*, observando os prosélitos, tementes e judaizantes: eles eram considerados judeus? Por quem?

Shaye J. D. Cohen (1999) reconhece estas indefinições, trabalhando com estimulantes possibilidades. Originalmente *judeu* era um termo epônimo que designava os habitantes da Judeia (*Ioudaia* em grego, como transliteração do hebraico *Yehudah*), adjetivo, depois substantivo, que tinha por base o nome do antigo reino do Sul, *Judá* ou *Judeia* (PAUL, 1983, p. 87). Observando a etimologia da palavra, Luís Eduardo Lobianco (1999, p. 31) observa que este nome era portador de um “valor quase patronímico, visto que era diretamente vinculado à *Judah*, filho de Jacó – ou Israel –, logo bisneto de Abraão, considerado pela tradição hebraica como o primeiro patriarca hebreu”. O *ioudaîos* grego (pl. *ioudaîoi*), *iudaeus* latino (pl. *iudaei*), *yehudai* aramaico (pl. *yehudain*) e *yehudi* hebraico (pl. *yehudim*) também teria um significado étnico-geográfico similar aos dados aos egípcios, trácios e persas, ou seja, os *ioudaîoi* constituíam uma nação ou povo vivendo em sua terra ancestral. Como anota Cohen (1999, p. 133), este componente étnico aproximava-se da percepção grega de *ethnos*, pois os judeus compartilhavam de características importantes, como o “sangue” (uma ancestralidade comum atrelada aos patriarcas e figuras como Abraão e Moisés), a linguagem, o mesmo modo de adoração ao seu deus nacional e um modo de vida comum, orientados em uma *ethnic homeland* (1999, p. 71) da *Ioudaia*.

Judeia, transliteração do latim *Judaea* e do grego *Ioudaia*, já demarcaria um território étnico em documentos da época persa, presentes no aramaico *Yehud* (PAUL, 1983, p. 94) e no livro de Esdras (6, 7). Em linhas gerais, esta localização ancestral dos judeus traria a marcação das fronteiras impostas na região por Nabucodonosor em 597 a.C. (PAUL, 1983, p. 95), reafirmadas pela autorização dada por Ciro, em 538 a.C., do regresso dos exilados e da reconstrução do Templo em Jerusalém (VIDAL-NAQUET, 1996, p. 708). Ainda no século I d.C., esta percepção geográfica permanece, como podemos conferir nas legendas das moedas romanas cunhadas em comemoração ao decapeamento da rebelião de 66-70 (*Judaea Capta*) e nas descrições de Josefo, que basicamente atribui ao termo Judeia tanto a região nas cercanias de Jerusalém, como também a extensão máxima dos reinos asmoneu e herodiano, comportando além da Judeia propriamente dita, a Idumeia, Samaria, Galileia e Pereia (*BJ*, II, 95-96, 247; III, 35-58. *AJ*, XIII, 50; XVII, 318-319).

Se, inicialmente, o termo *ioudaîos* significava o indivíduo natural da *Ioudaia*, na Diáspora esta característica geográfica determinante foi atenuada, ganhando um significado quase que exclusivamente étnico. Seus membros se organizavam em

associações ou corporações que respeitavam elementos comuns reconhecidos como judaicos, profundamente orientados pelo universo religioso e cultural. Assim, o imperador Cláudio reconhece os judeus de Alexandria como uma *nação* (COHEN, 1999, p. 74).

Esta identificação do termo *judeu* em atributos etnogeográficos sofreu importantes modificações durante as revoltas macabeias e o período Asmoneu. Ali os íntimos contatos com os gentios, especialmente com o mundo helenístico, colocou o problema da fé nesta equação. As ações em curso durante o reinado do selêucida Antíoco IV Epífanes (175-164 a.C.) colocaram a questão: Jasão, Menelau e outros judeus *helenizantes* eram verdadeiros judeus? Equiparar YHWH como Zeus,<sup>9</sup> transformando seu culto, seria uma transformação natural do modo como os judeus adoravam seu deus? Ou em um nível mais sensível ainda, se judeus podem adotar costumes gregos (2 Mac 4, 10-15), os gregos podem buscar costumes mosaicos? Como muito propriamente observou Shaye Cohen, é deste iminente risco de helenização que a concepção do judeu como o portador de uma expressão religiosa particular ganha destaque; esta *helenização* acaba por dar os contornos da *judaização*,<sup>10</sup> libertando-a de um carimbo geográfico determinante.

Assim, seguindo Cohen (1999, p. 70) em um esforço de síntese, identificamos que no período por nós estudado o termo *ioudaîos* comportava três significados básicos:

1. Como *judaico*, em função do nascimento e/ou da geografia;
2. Como *judeu*, em função das práticas religiosas e culturais;
3. Como cidadão ou súdito, em função do Estado/Reino da Judeia (asmoneu e herodiano).

Ou seja, no tempo em que Filo e Josefo escreveram, *ioudaîos* dá conta de identificar outras questões além da formulação etnogeográfica. A interessante descrição que Josefo fez da família real de Adiabene é relevante, visto que eles não são etnicamente judeus, mas são entendidos como tais pelo historiador (*AJ*, XX, 38-39), pois se converteram ao universo religioso judaico. *ioudaîos* passa a significar também o indivíduo que acredita e segue certas práticas religiosas específicas dos judeus, independentemente de sua etnia (COHEN, 1999, p. 78-79). Em uma discutida passagem de *Antiquitates Judaicae*, Josefo cita um "judeu chamado Átomos, um cíprio de nascimento" (*AJ*, XX, 142). Átomos poderia ser um judeu nascido de origem cipriana? Ou teria sido um indivíduo de outra origem étnica que escolheu se converter ao judaísmo? O caso dos idumeus também exemplifica a questão, uma vez que eles foram conquistados, juntamente com suas cidades de Adora e Marisa, pelo asmoneu João

---

<sup>9</sup> John J. Collins, estudando referências em Filón, Aristeas e Aristóbulo (citado por Eusébio), observa que "o grande deus Zeus, pelo menos em suas formulações mais filosóficas, foi considerado contraparte satisfatória do Deus Altíssimo, mesmo que a mitologia homérica indubitavelmente tivesse sido problemática para a maioria dos judeus", reconhecendo também que "a disposição judaica em aceitar Zeus como um nome alternativo para Deus não conferiu uma disposição em participar em culto pagão" (COLLIN, 2010, p. 33-34).

<sup>10</sup> "Conversion to Judaism thus emerges as an analogue to conversion to Hellenism" (COHEN, 1999, p. 135).

Hircano. O rei forçou os homens a se circuncidarem e converteu os derrotados (*AJ*, XIII, 257-258). Etnicamente os idumeus não eram judeus, mas foram culturalmente e politicamente integrados; transformaram-se em judeus pela adoção da religião e pelo pertencimento ao Estado judaico. Todavia, como anotou Josefo com uma ponta de ressentimento, na época da revolta judaica os idumeus eram percebidos como “meio judeus” (*AJ*, XIV, 403).

Shaye Cohen compreende estas sutilezas, principalmente nas comunidades judaicas espalhadas pela bacia mediterrânea. Inicialmente estas comunidades diaspóricas estavam organizadas em associações cujo crivo de pertencimento balizava-se na etnia, ou seja, somente membros da etnia judaica e seus descendentes eram incorporados (COHEN, 1999, p. 79). No decorrer do tempo, com o desenvolvimento destas comunidades e de suas relações com os gentios, estas associações passaram também a utilizar uma definição religiosa como critério, permitindo que indivíduos portadores de outras etnias, mas crentes no judaísmo e observantes de suas práticas, fossem aceitos em suas reuniões (COHEN, 1999, p. 80).

Resumindo, entre a comunidade do Qumran e os seguidores dos Asmoneus estão presentes enormes diferenças, tanto de pensamento quanto de conduta, mas que comportam uma unidade com limites difíceis de determinar. Ao reconhecer que os judeus entre os séculos I a.C. e II d.C. produziram uma cultura em contínua variação diacrônica, com desenvolvimentos em torno de elementos internos e externos que variam com o tempo ou dentro de uma época em particular (SACCHI, 2004, p. 535), o período antes tratado como *tardio* e decadente recuperou sua originalidade.

## Referências

- BARON, S. W. *História e historiografia do povo judeu*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- BEN-YEHUDA, N. *The Masada Myth: collective memory and mythmaking in Israel*. Madison: State University of Wisconsin Press, 1995.
- BOCCACCINI, G. *Além da hipótese essênica: a separação dos caminhos entre Qumran e o judaísmo enóquico*. São Paulo: Paulus, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Middle Judaism: Jewish thought, 300 B.C.E. to 200 C.E.* Minneapolis: Fortress Press, 1991.
- BOYER, A; HAYOUN, M-R. *La historiografía judía*. México: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- BRIGTH, J. *História de Israel*. São Paulo: Paulus, 2004.
- CATROGA, F. *Memória, história e historiografia*. Coimbra: Quarteto, 2001.
- COHEN, S. J. D. *The beginnings of Jewishness: boundaries, varieties, uncertainties*. Berkeley: University of California Press, 1999.

- DEGAN, A. A identidade incômoda: uma proposta de leitura do *Bellum Judaicum* de Flávio Josefo. *Politeia - História e Sociedade*, v. 9, n. 1, p. 213-237, 2009.
- FELDMAN, S. Nas ruínas da História. Ou como celebrar ou “se lembrar” de Nove de Av. *Visão Judaica*, Curitiba, 2009.
- FOHRER, G. *História da religião de Israel*. São Paulo: Academia Cristã/Paulus, 2006.
- GOODMAN, M. Identidade e autoridade no judaísmo antigo. In: NOGUEIRA, P. A. S.; FUNARI, P. P. A.; COLLINS, J. J. (Orgs.). *Identidades fluidas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*. São Paulo: Annablume, 2010.
- GUARINELLO, N. L. História científica, história contemporânea e história cotidiana. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 24, n. 48, p. 13-38, 2004.
- GUIGNEBERT, C. *De los profetas a Jesús: el mundo judío hacia los tiempos de Jesús*. México: Unión Tipográfica Editorial Hispano América, 1959.
- \_\_\_\_\_. *El cristianismo antiguo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- HORSLEY, R. A. *Arqueologia, História e sociedade na Galileia: O contexto social de Jesus e dos Rabis*. São Paulo: Paulus, 2000.
- KAUFMANN, Y. *A Religião de Israel: do início ao exílio babilônico*. São Paulo: Perspectiva, 1989.
- LOBIANCO, L. Ed. *O Outono da Judeia (séculos I a.C. – I d.C.): resistência e guerras judaicas sob o domínio romano. Flávio Josefo e sua narrativa*. 1999. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1999.
- MEIER, J. P. *Un judío marginal: nueva visión del Jesús histórico*. Navarra: Verbo Divino, 1998. Tomo I: Las raíces del problema y la persona.
- \_\_\_\_\_. *Un judío marginal*. Navarra: nueva visión del Jesús histórico. Navarra: Verbo Divino, 2003. Tomo III: Compañeros y competidores.
- NEUSNER, J. *Introdução ao judaísmo*. Rio de Janeiro: Imago, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Three questions of formative Judaism: history, literature, and religion*. Leiden: Brill, 2002.
- NOGUEIRA, P. A. S. O poder da diferença: o judaísmo como problema para as origens do cristianismo. In: FUNARI, P. P. A.; SILVA, M. A. O. (Orgs.). *Política e identidades no Mundo Antigo*. São Paulo: FAPESP/Annablume, 2010.
- \_\_\_\_\_; FUNARI, P. P. A.; COLLINS, J. J. (Orgs.). *Identidades fluidas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*. São Paulo: Annablume, 2010.
- PAUL, A. *O judaísmo tardio: História Política*. São Paulo: Paulinas, 1983.
- POMIAN, K. Periodização. In: ROMANO, R. (Dir.). *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1993. v. 29.

- PROST, A. *Doze lições sobre a História*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- SACCHI, P. *Historia del Judaísmo en la época del Segundo Templo*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.
- SANDERS, E. P. *Judaism, practice and believe 63 BCE-66 CE*. London/Philadelphia: Trinity Press, 1992.
- \_\_\_\_\_. *La figura histórica de Jesús*. Navarra: Verbo Divino, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Jesús y el judaísmo*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.
- SCHMIDT, F. *O pensamento do Templo: de Jerusalém a Qumran*. São Paulo: Loyola, 1998.
- SMITH, A. D. *The ethnic origins of nations*. Oxford: Blackwell, 1986.
- VIDAL-NAQUET, P. *Los judíos, la memoria y el presente*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- ZERUBAVEL, Y. *Recovered roots: collective memory and the making of Israeli national tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.